Víctor Carrión

Los intelectuales y la contrarrevolución: Lucha de ideas en la URSS entre 1950 y 1989

11/09/2024

I. La lucha de revolución y contrarrevolución: premisa indispensable para comprender el debate teórico soviético Víktor Schapinov (comunista ucraniano hoy exiliado en Crimea) escribió en 2007: «Antes de iniciar los años 60, la cuestión todavía no giraba en torno de la creación del propio socialismo/comunismo, sino de las premisas necesarias para esta construcción. Y estas [...]

ARTE
FILOSOFÍA
HISTORIA

24 min.



I. La lucha de revolución y contrarrevolución: premisa indispensable para comprender el debate teórico soviético

Víktor Schapinov (comunista ucraniano hoy exiliado en Crimea) escribió en 2007: «Antes de iniciar los años 60, la cuestión todavía no giraba en torno de la creación del propio socialismo/comunismo, sino de las premisas necesarias para esta construcción. Y estas premisas, a pesar de los costos, fueron creadas. El pequeño campesino fue trasladado al sistema de la gran economía colectiva, surgió la gran industria maquinizada, se venció el analfabetismo, se terminó de construir un sistema de educación media y superior de calidad. "Al mismo tiempo" el fascismo fue derrotado, y la revolución socialista amplió sus fronteras desde Alemania oriental en occidente hasta Vietnam del norte en oriente».[1]

A inicios de la década de 1960 las tareas que tenía por delante la construcción socialista en la URSS ya no se centraban en la solución de problemas sociales básicos como el acceso a salud y educación, ni en llevar adelante la industrialización, sino en la liquidación de los remanentes de la propiedad privada, la superación de los vestigios de las relaciones mercantiles-dinerarias, la desaparición de la división entre trabajo manual e intelectual y la diferencia entre campo y ciudad.[2]

Esta disyuntiva histórica se reflejó en la lucha que atravesó todo el mundo intelectual soviético como disputa entre economistas mercantilistas y antimercantilistas en el campo de la economía política, entre filósofos defensores y enemigos de la lógica dialéctica en el campo de la filosofía, y entre defensores del realismo socialista y apologistas del modernismo en el campo de la estética.

Esta dura confrontación en el mundo de las ideas es prácticamente desconocida fuera de la antigua Unión Soviética y no ha sido debidamente estudiada en ninguno de los antiguos países socialistas, mucho menos en otros lugares del mundo. Semejante labor aún es una tarea por realizar y deberá llevarse a cabo no en el espíritu escolástico del academicismo contemporáneo, sino en un espíritu militante libre de la estrechez sectaria.

En el presente artículo no es posible exponer y analizar todos los aspectos de esta lucha ideológica, por lo mismo, me limitaré a la discusión de los aspectos «estéticos» de esta polémica intelectual citando varios episodios del debate y destacando sus líneas generales.

II. Visión panorámica del período que va de los años 50 a inicios de los años 70

Richard Kosolapov, antiguo editor de *Kommunist* (revista teórica del PCUS), dedicó sus últimos 20 años de vida a la reorganización del movimiento revolucionario en Rusia y a la edición de las *Obras Completas* de Stalin. Señaló en uno de sus artículos del período postsoviético que en los años 50 la URSS se caracterizaba por un gran dinamismo económico, la mejora continua de la situación en la agricultura y la aparición de saludables tendencias orientadas al liderazgo partidario colectivo, la democratización de la vida partidaria interna y el desarrollo de la dirección por iniciativa propia del pueblo soviético. Según Kosolapov, en los Congresos XXI y XXII del partido se manifestaron ideas constructivas que apuntaban a una nueva frontera de desarrollo en la construcción del comunismo, sin embargo:

> [...] al mismo tiempo se manifestaron tendencias que hicieron, al fin y al cabo, imposibles estas salidas. La cuestión trata, en primer lugar, de la abstracción de las fuerzas partidarias para dirigirlas a desmentir la autoridad de Stalin, de una valoración en gran medida no objetiva sino francamente difamatoria de su actividad y, en general, de la senda del partido y el Estado tras Octubre, de la desmoralización y socavamiento del movimiento comunista internacional.[3]

Kosolapov asevera que el deshielo de Jruschov creó *lodo*. ¿En qué consistía este lodazal y cuáles eran sus orígenes? Sería un error ver en este solo una consecuencia de los cambios políticos impulsados por XX Congreso del PCUS (la llamada desestalinización). Mijaíl Lifschitz, insigne marxista-leninista soviético, escribió en 1957 que el movimiento comunista atravesaba una crisis que reflejaba las vicisitudes de sus propios éxitos: el triunfo sobre el fascismo y la expansión del campo socialista. Triunfos que impulsó un crecimiento importante de las personas que se acercaron al

movimiento comunista y al marxismo, así apareció una camada de marxistas de nuevo cuño que estaban «enredados entre el formulismo ortodoxo y la "creación libre" calenturienta».[4]

Y esta situación no solo estaba presente en Europa occidental o en el llamado Tercer Mundo, sino que también se dejaba ver en el mundo intelectual soviético. Lifschitz caracterizó la atmósfera intelectual de la época en una carta del año 1960:

> ¡Un tiempo tal, cuando la piara de cerdos se abalanza contra el marxismo, cuando el peligro principal consiste en la carencia de ideología, de principios, en el revisionismo abierto camuflado por la ortodoxia vocinglera![5]

En 1963, en una misiva dirigida a Gyorg Lukács, Lifschitz le dijo a su viejo amigo que la nueva generación de intelectuales soviéticos manifestaba un positivo interés por estudiar y recuperar lo mejor del legado intelectual marxista-leninista de los 30. Sin embargo, esto sucedía al tiempo que prevalecían una serie de prejuicios absurdos y en medio de una fuerte «reacción espontánea en favor del modernismo y no-marxismo».[6] Era su opinión, también, que a mediados de los años 60 la discusión sobre los fundamentos de la estética marxista y sobre el núcleo del marxismo se daba en general a un nivel muy bajo y en medio de acusaciones encarnizadas contra el marxismo «clásico». Es decir, el triunfo sobre el fascismo, el surgimiento de grandes partidos comunistas masivos y el auge del movimiento de liberación nacional amplió la influencia y autoridad del marxismo-leninismo, pero bajo un prisma distorsionado en el contexto de la «desestalinización», que permitió que el liberalismo y democratismo pequeñoburgués se presenten bajo una máscara marxista.

En el escenario internacional, personajes como Roger Garaudy y Ernst Fischer capitulaban y renegaban de todos los principios básicos del marxismo, para elaborar una teoría que cayó completamente en el espíritu de los constructores de Dios de 1909 (especialmente ilustrativo el caso de Garaudy, que acabó por convertirse al catolicismo y posteriormente al islam), es decir, la conversión del marxismo en una mitología combinada con la abierta conciliación con la reacción. En la Unión Soviética, los sociólogos vulgares de los años 20, que se habían transformado en dogmáticos en los años 30, para la década de 1960 se mostraban completamente

favorables a las posiciones liberales y bajo su ala empollaron bien protegidos los «jóvenes marxistas» quienes, en palabras de Lifschitz, no eran más que «esa indecorosa compañía de jóvenes personas calvas prestas a mixturar a Marx con Kierkegaard».[7]

En definitiva, el escenario intelectual de los años 60 se caracterizaba por la confusión y el enfrentamiento en el campo de las ideas: los defensores de los fundamentos del marxismo-leninismo eran acusados de dogmatismo y derechismo, mientras que los nuevos intelectuales revisionistas se presentaban y concebían a sí mismos como la única y auténtica «izquierda».[8] En 1965, Lifschitz le escribía a su amigo, el esteta checo Vladímir Dóstal:

> Sí, la unión de los fariseos del viejo tipo con los saduceos del modernismo es un hecho universal. En cuanto a los "jóvenes marxistas", como yo los llamo (al estilo de Garaudy y para abajo), ellos tiran ejemplarmente hacia la construcción de Dios al modo de 1910.[9]

En una situación de extrema complejidad, las tendencias se decantaron paulatinamente. La posición marxista-leninista en estética fue sostenida y defendida por Mijaíl Lifschitz, Evald Iliénkov, Mijaíl Ovsiánnikov, Avner Zis y Anatoli Kanarski. En la orilla contraria estaban quienes defendieron puntos de vista *sociológicos vulgares* en los años 20, en el espíritu del majista Alexander Bogdánov (tan duramente criticado por Lenin en su libro *Materialismo y empiriocriticismo*), personas que en los años 30 se adaptaron a los tiempos y asumieron el ropaje del marxismo consecuente al que en el espíritu sociológico vulgar tergiversaron de forma dogmática, y tras el XX Congreso del PCUS en 1956 cambiaron una vez más su indumentaria, se convirtieron en *liberales del deshielo*. Entre estos podemos nombrar Alexander Dymschitz, Jakov Elsberg, Mijaíl Jrapchenko. Junto a estos dogmáticos reconvertidos en liberales o, más bien dicho, *bajo su protección* se encontraban los llamados intelectuales sesenteros, quienes, después de la derrota del proletariado soviético y la contrarrevolución en 1991, han pasado a ser considerados de manera casi unánime como la fuerza intelectual de la contrarrevolución e inspiradores del proyecto antisoviético que se realizó en la práctica durante los años de la Perestroika.[10] En los años 60, los jóvenes sesenteros soviéticos se presentaban ante el mundo como

renovadores del marxismo, humanistas preocupados en problemas como la enajenación y estudiosos de los escritos del joven Marx, pero muchos de ellos acabaron, de manera similar a Garaudy, abrazando el oscurantismo religioso y la fe cristiana. Entre ellos están Valentín Nepomniaschi, Yuri Davídov, Grigori Pomerantz y muchos más.

Tal era la compleja situación en la que se dieron diversas polémicas y debates, mismos que examinaremos a continuación.

III. La visión subjetiva y la negación de la racionalidad

En 1957, la publicación de *El diario* del crítico literario yugoslavo Josip Vidmar suscitó una aguda discusión en la prensa soviética. Vidmar repudiaba la teoría del reflejo y señalaba que la fascinación que produce en nosotros una gran obra de arte se debe a los «sentimientos constantes de la humanidad» que son inexplicables, inasibles por la razón, ya que el goce estético es algo intuitivo que no requiere ni de ideas ni de razonamiento alguno».[11]

Mijaíl Lifschitz salió al paso en un artículo publicado en la revista *Novy Mir*. En este escrito Lifschitz demostró que la contraposición entre comprensión y fascinación, entre la cabeza y el corazón, en la que se fundamentan los argumentos de Vidmar, olvida el carácter concreto de la obra de arte cuya dignidad siempre se liga con la orientación de pensamiento del artista, su capacidad de expresar en su creación el ideal social. Las tergiversaciones condicionales que existen en las formas reales del arte son un producto natural e involuntario de la época, pero el talento si es auténtico no puede deformar la verdad, y no lo hace, pues «en la base de la valía artística de una obra de arte yace la verdad de su contenido»:

> Para el análisis materialista la transmisión de las formas del arte al lenguaje de las ideas está en comprender el contenido objetivo de la realidad que se reflejó en la creación del artista. La realidad siempre es más rica que las ideas, por eso el contenido concreto de la creación espiritual (no solo en el arte, sino también en la ciencia) no puede reducirse a una suma de conclusiones abstractas. Con

> base en esto, J. Vidmar considera posible escribir sobre la fuerza misteriosa del arte, inasequible a nuestros análisis conscientes. Tal ilusión se basa en una mixtura de conceptos. La esencia de la cuestión no está en el carácter inconsciente, sino en el contenido real que el pensamiento extrae del mundo que nos rodea. El contacto con la realidad forma el manantial de las fuerzas del escritor, pero extraer agua de este manantial no es tan sencillo, aunque está ante los ojos de todos□.[12]

Si una obra de arte nos fascina, pero no nos es posible explicarnos esta fascinación, esto no significa que en el arte existe una propiedad misteriosa inasequible a nuestra razón, tal cosa solo revela nuestras falencias al traducir las formas artísticas al lenguaje del pensamiento, que muchas veces se deben a nuestro pobre estudio de la obra y a nuestro bajo nivel cultural, o a que tomamos por fascinante algo que no pasa de ser un truco de prestidigitador□.[13]

La polémica con Vidmar solo era la antesala de lo que sería la lucha de ideas en el campo estético en los 60 y 70. La posición de Vidmar, que contraponía la cabeza al corazón y terminaba por negar la teoría del reflejo como fundamento de la estética marxista, encontró su desarrollo y profundización en otros autores. En Europa occidental, Roger Garaudy en su libro *D'un realisme sans rivages*[14]□ y Ernst Fischer en el texto *Arte y coexistencia*□[15] opusieron la reproducción a la creación, el reflejo al mito, sosteniendo que la creación no es posible como reflejo, ya que la creación siempre es la creación de mitos, la ruptura de la racionalidad.

En la Unión Soviética se hicieron presentes posiciones muy parecidas, pero bajo una forma y elaboración algo distinta. El filósofo Vladimir Razunmi sostenía que la categoría «visión» era parte integral de la estética marxista, que el contenido de la obra de arte provenía no solo del objeto, sino del sujeto, que la subjetividad determina a la obra de arte en la misma medida que el contenido objetivo. El viejo dogmático, Jacob Elsberg, proclamó una idea similar y sin sonrojarse aseveró que en la obra de arte el ideal se unifica con la realidad objetiva y la «realidad» subjetiva (colocando ambas «realidades» al mismo nivel).

Nuevamente Lifschitz salió a la palestra y en su artículo *En el mundo de la estética*[16] explicó que si bien las percepciones son infinitas y la expresión de nuestros cuadros del mundo está ligada con las condiciones históricas y personales particulares, y aunque «toda creación realizada por la mente o la mano [...] porta en sí la marca de la artificialidad», esta artificialidad no es la aspiración del arte, sino que este busca la norma común que responde al contenido objetivo de nuestros cuadros del mundo:

> Solo la vida real en toda la riqueza de su desarrollo histórico es inagotable a tal grado que es posible representarla, sin temer por sí mismo y por la originalidad, por los siglos de los siglos.[17]

La creación no se opone a la reiteración, a la reproducción, al reflejo de la realidad. «Al reiterar el mundo objetivo, la consciencia extrae de él la universalidad latente y el hombre la hace real por medio de la formación práctica». El ser humano, en su lucha por reiterar el mundo, es auténticamente creador.[18] Desligar la subjetividad del mundo objetivo, convertir a la «visión» en una fuente autónoma del contenido artístico, otorgarle autonomía a los llamados mundos subjetivos, todo esto, aunque se haga en el nombre del marxismo, supone caer en el torrente del irracionalismo burgués que desgarra a la consciencia humana en una multitud de experiencias individuales y colectivas inconmensurables entre sí y que no expresan nada salvo su propia subjetividad.

La publicación del artículo *En el mundo de la estética* en 1964 suscitó la inmediata respuesta de diversos sectores. El dogmático-liberal Alexander Dymschitz acusó a Mijaíl Lifschitz de conservadurismo, materialismo mecanicista y negar la individualidad del artista. El «joven marxista» Valentín Nepomniaschi en su defensa de la visión subjetiva escribió que esta «visión» es la facultad de creación que no es ni sensible ni lógica, sino la cualidad misteriosa que hace del artista lo que es, en otras palabras, la visión aparece en Nepomniaschi como un don de los elegidos.[19]

De la oposición entre la cabeza y el corazón, entre la visión subjetiva y el reflejo objetivo, surgió un nuevo elemento: la separación entre la «visión» de la gente común y la «visión» de los artistas. Este elemento demostraría su verdadero carácter venenoso en los años posteriores.

IV. El modernismo y el despotismo burgués

Lifschitz vio claramente lo que se escondía tras el subjetivismo defendido por los «jóvenes marxistas» en la URSS y por los «marxistas creadores» de Occidente. Tras las frases en defensa de la individualidad abstracta y de la creación de mitos que supuestamente nos emancipan del yugo de la realidad objetiva se ocultaba una actitud determinada ante el movimiento democrático de las masas trabajadoras y los pueblos oprimidos del mundo.

Lifschitz sintetizó su análisis en el manifiesto *¿Por qué no soy un modernista?*, publicado en la Unión Soviética en 1966. Para Lifschitz, el modernismo implicaba la traición de los intelectuales que renegaban de todos los logros del espíritu humano y, aun peor, abrazaban como objetivo la obnubilación de la consciencia. El arte modernista no aspira al contenido objetivo, tampoco busca la claridad de nuestra consciencia, al contrario, sus búsquedas van tras el aplastamiento de la consciencia, la deformación de la realidad y la hipnosis como método de catarsis suprema:

> La hipnosis de masas, la "influencia sugestiva", el ascenso del entusiasmo lo suficientemente sombrío, y no los derechos del pensamiento racional y los sentimientos diáfanos.[20]

El modernismo apela a la manipulación de la consciencia y, nos advierte Lifschitz, quien enarbola tal credo estético «no tiene derecho alguno a quejarse de la teoría de la "gran mentira" en política, de la mitología creada con la ayuda de la radio, prensa y cine». En el modernismo el artista aparece como un ser especial que está por encima de los mortales, un ser que sin importar los gestos ridículos y lo mediocre de sus «obras» está cubierto por una maraña publicitaria que sacraliza su reputación y firma. Lifschitz nos recuerda el ejemplo del viejo Marcel Duchamp, quien admitió con franqueza que lo importante no era la obra, sea un urinario o una botella sacada de la basura, lo importante era la «posición espiritual», es decir, hacer que el público se trague lo que sea. El modernismo surge así como la forma de arte más adecuada para el período imperialista, en el que las enormes maquinarias publicitarias crean reputaciones falaces y en las que los capitales buscan sin cesar valores ficticios para invertir masas de dinero en operaciones especulativas. Toda idea tiene su reflejo en

la realidad social y los fundamentos del modernismo no apuntan al ascenso de las masas en lucha por el socialismo, sino a las tiranías más tenebrosas:

> El César se conmueve ante la sacra multitud, la multitud comunista no necesita de los mitos enceguecedores. Ella necesita de un pueblo que se conforma de personalidades conscientes [...]. Que nuestra bandera sea la doctrina de Lenin. Esta es la doctrina sobre la iniciativa propia de las masas populares y todo cesarismo junto con esa atmósfera que le es inherente de milagros y supersticiones, es hostil a nuestras ideas.[21]

La reacción a los artículos publicados por Lifschitz en la segunda mitad de los años 60 no se hizo esperar. De modo sintomático, todos aquellos que saltaron a la polémica en defensa del modernismo en años posteriores renegaron del marxismo y se unieron al movimiento intelectual anticomunista de los años 70 y, muchos de ellos, jugaron roles estelares durante la Perestroika. Es decir, la inmensa mayoría de quienes atacaron a Lifschitz a finales de la década del 60 se unieron a la contrarrevolución a finales de los años 80.

Los argumentos utilizados por los partidarios del modernismo se caracterizaron por la defensa de este en contra de la racionalidad y por la defensa de la intelectualidad ante la llamada *tribu de los insolentes*.

Yurí Davídov, otro de los «jóvenes marxistas» de los 60, sostenía que el modernismo era la reacción natural de la individualidad que se resistía a la deshumanización impuesta por la racionalidad tecnológica. El artista recurre al modernismo para preservar su individualidad ante la producción industrial y ante la propia irrupción de las masas en la cultura. Yuri Davídov, quien gustaba fingir que sus ideas bebían de los manuscritos del joven Marx y de su preocupación por el problema de la enajenación, en realidad pensaba y escribía en el espíritu del existencialismo Heideggeriano con su prédica antitecnológica que ve el mal absoluto en la llamada «tecnologización del ser», en la que la personalidad humana se pierde irremisiblemente.[22]

Grigory Pomerantz, otro de los jóvenes filósofos, conocido como miembro de la generación de los «sesenteros» anticomunistas y que estuvo activo en la disidencia antisoviética desde los años 60 y 70, atacó a Lifschitz con el argumento de que la destrucción irracional era parte del ciclo creativo, pues una vida contrahecha era mejor que un cadáver lógico, y el regreso a lo primitivo era el único modo en el que la intelectualidad podía romper con la insolencia de la masa ignorante.[23]

En el lenguaje político previo a la Revolución de Octubre el término «insolencia» era sinónimo (con connotaciones negativas) de masa revolucionaria, masa que la intelectualidad kadete[24] concebía como el mayor peligro contra la cultura y la individualidad. Pomerantz recuperó esta noción y la convirtió en el fundamento de una peculiar concepción de la historia. Para Pomerantz el error histórico de la intelectualidad fue pensar que debía unirse al pueblo o buscar sus fuentes de sabiduría en el pueblo, cuando en realidad el pueblo es un mito y la verdadera fuerza motriz de la historia es la propia intelectualidad cuyo único combate y finalidad reside en derrotar a la insolencia:

> El pueblo es bueno mientras está inmóvil, mientras no sea arrastrado en la historia y se mantenga como un orbe patriarcal. El pueblo que se agita, que se rebela, pierde su alma, pasa a ser masa, arcilla en manos de los demonios□.[25]

Ante tales críticas, Lifschitz dejaría clara su postura en artículos como *¡Cuidado con la humanidad!* y *Liberalismo y democracia*. En estos escritos, Lifschitz demostró que el argumento de Pomerantz de elogiar la ruptura del viejo cadáver lógico en nombre del nuevo primitivo ya hace mucho pasó a ser un lugar común del pensamiento burgués: «Es necesario quebrar el viejo mal y aspirar a lo nuevo, si ello es verdaderamente mejor que lo viejo. Fuera del contenido objetivo, la rotura de por sí solo es la resonancia espontánea de un mundo despiadado y en él no hay nada realmente nuevo. La contraposición general abstracta de lo "nuevo" y lo "viejo" no puede servir ni en calidad de senda del espíritu humano hacia lo que es, ni en calidad de norma de nuestra conducta».[26] Pero su crítica fue más allá y en una carta a su amigo Guiorgui Fridlender desnudó la esencia clasista del pensamiento de su adversario:

> Pomerantz publicó en el periódico mural del Instituto de Filosofía la continuación de su polémica en contra mía: la gente se divide en intelectuales e insolentes, de la insolencia procede el fascismo, el maoísmo, etc. Todo esto os puede agradar o no, en lo que a mí respecta, desde antaño pertenezco a la gente que está del lado de la "tribu de los insolentes" y consagré a ello mis mejores años, no renuncio a la vieja creencia. Merezhkovski, Berdiaiév y otros escribieron sobre la insolencia mucho mejor que Pomerantz, y no estoy de acuerdo en que el punto de vista de vanguardia de la época contemporánea sea resucitar (y esto es especialmente malo cuando se hace en forma mezquinamente diluida) toda esta fruslería kadete. Escupo a Pomerantz□.[27]

V. La apología del viejo mundo

Los argumentos de los jóvenes marxistas de los sesenta evolucionaron rápidamente de la contraposición entre la cabeza y el corazón a la exaltación de la visión subjetiva y de allí a la apología de la intelectualidad que se rebela contra la insolencia (es decir, contra las masas) y la racionalidad tecnológica (en última instancia, contra el materialismo). Mijaíl Lifschitz fue el protagonista fundamental de estos debates y como defensor de las tesis marxistas-leninistas develó no solo el eclecticismo y liquidacionismo ideológico que se encubría bajo la apariencia de una falsa ortodoxia, sino que además señaló el giro de la intelectualidad «marxista» hacia el misticismo, su capitulación ante la burguesía en todos los puntos esenciales que finalmente llevó a la recuperación franca o encubierta de la vieja ideología de la burguesía liberal rusa con su odio mortal por la democracia de masas.

Sin embargo, fue Evald Iliénkov quien expuso la esencia de este movimiento intelectual regresivo, no solo en su aspecto moral y estético, sino también en su raíces socioeconómicas. La ocasión para esto fue la publicación en Polonia del libro de Adam Schaff, *Marxismo e individuo humano*. Vale la pena recordar que en el mundo de habla castellana Adam Schaff fue ampliamente promocionado en los años 60 y 70 como representante del marxismo humanista, de un enfoque creador y antidogmático.

En *Marxismo e individuo humano*, Schaff se propone depurar al marxismo de todo resto hegeliano con ayuda del «análisis semántico» que, según el autor polaco, era la única metodología que se correspondía a la ciencia moderna. Es decir, Schaff repetía la tentativa de Bogdánov de corregir el marxismo con ayuda de la lógica positivista. El resultado de esta operación es el siguiente: para Schaff el objeto de la cosmovisión marxista sería el individuo humano cuya esencia residiría en una serie de rasgos abstractos generales, así el humanismo de Schaff se reduce a lo siguiente, en palabras de Evald Iliénkov:

> Desde su punto de vista, es necesario ante todo investigar no una u otra totalidad social concreta, sino el individuo. Más exactamente, los individuos en el aspecto de aquello general que tienen todos ellos entre sí, sin fijarse en "diferencias" ni "contradicciones".[28]

Partiendo de esta peculiar depuración metodológica del marxismo, Schaff proponía una concepción de la enajenación muy distinta de la concepción de Marx. Para Schaff, la enajenación no era sino la fatal diferencia entre el individuo humano real y el «modelo ideal del hombre». Iliénkov señala en relación a esto:

> Naturalmente, que una "enajenación" así comprendida resulta un estado eterno e insuperable del pecaminoso habitante de la Tierra, pues el individuo real, empírico, se sobreentiende, no puede esperar lograr la completa correspondencia con el "ideal", con el "límite de perfeccionamiento" de determinada especie. Tal correspondencia es pensable solo como proceso de infinito acercamiento al límite□.[29]

Es decir, Schaff retrocede del punto de vista de Marx al de Fichte y Kant. Echando mano de semejante concepción de enajenación, Schaff realiza un diagnóstico y propone medidas para lidiar con este problema en las condiciones del socialismo. En pocas palabras, la enajenación en el socialismo es insuperable y natural, no puede eliminarse, por ende las relaciones mercantiles-monetarias son eternas, es imposible pensar en la extinción del Estado y la burocracia, y tampoco es admisible tan siquiera imaginar la posibilidad de dejar atrás la división entre trabajo manual e intelectual. Es más, según Schaff, los marxistas deben rechazar como utopismo toda idea de

luchar en el socialismo contra la formación de una élite que goza de privilegios. Lo único que puede hacerse es educar a esta élite privilegiada para que en lo posible ajuste su conducta al «modelo ideal de hombre»; aquí, por supuesto, los filósofos como el propio Schaff ocuparían «la función de predicador de los altos principios morales y la función de acusador de los vicios morales que tienen lugar dentro de la "élite"».

En definitiva, en el socialismo a la Schaff no debemos ir hacia la ampliación de los derechos democráticos, sino a la creación de una nueva «élite» («socialista»), y es necesario recomendar a las «masas populares» conformarse con el nivel existente (tradicionalmente heredado) de democracia y aprender a «usar esta libertad y esta democracia» por la vía de la imitación del «estilo de vida de la élite gobernante».

En opinión de Evald Iliénkov, el método de Schaff no era más que:

> la vía de la apología de todos los "tipos de enajenación" (es decir, de las formas de mutua relación entre los individuos), que son heredadas por necesidad por el socialismo del mundo de la "propiedad privada" y se conservan todavía por mucho tiempo luego de que la revolución elimina las formas "específicamente capitalistas" (es decir, las más desarrolladas y extremas) de "enajenación".[30]

Iliénkov, partiendo de la concepción marxista-leninista y no del análisis semántico propuesto por Schaff, señaló que:

> La eliminación de las formas específicamente capitalistas de propiedad (= de "enajenación") no significa todavía en absoluto la eliminación automática de todas las relaciones basadas en la propiedad privada entre los individuos [...]. Para el marxista debe ser claro que todos estos tipos de "enajenación" de los que habla Adam Schaff –desde la económica hasta la moral y religiosa– están enlazadas tanto genéticamente (por procedencia) como por su ser "actual" precisamente con los atavismos no superados de la propiedad privada. Y en absoluto con la "naturaleza humana en general", con la que la relaciona Adam Schaff, cayendo en la apología de estos atavismos.

Iliénkov llama la atención al hecho de que Schaff habla abiertamente en nombre de la supuesta élite socialista y expresa los puntos de vista de los individuos que dentro de esta élite no desean avanzar hacia el comunismo siguiendo las ideas de Marx, Engels y Lenin, sino que anhelan eternizar y cultivar los vestigios de la propiedad privada aún presentes bajo el socialismo:

> Puede ser, y se da, que individuos ocupantes por voluntad del destino del rol dirigente en el aparato de la estatalidad socialista, empiezan a considerarse a sí mismos una "élite", y los teóricos a ellos cercanos los refuerzan en esa opinión, y por eso comienzan a considerar la institución a ellos encomendada como su propiedad privada□.[31]

Por ello, la posición que Schaff asume respecto a la cuestión del arte y la cultura es en extremo característica. Vamos a leerla:

> Sin derecho a la innovación, la cual –como regla– se mantiene incomprensible para la mayoría de los contemporáneos, y no solo para las amplias masas, sin derecho a nadar contra la corriente en los asuntos del desarrollo de la cultura, esta cultura estuviese condenada al estancamiento y, por tanto, a la decadencia. Sin derecho a producir experimentos, comprensibles solo a la élite cultural (en el buen sentido de la palabra "élite"), esta cultura no va a progresar ni a desarrollarse□.[32]

En otras palabras, para Schaff la innovación del arte y la cultura se da mediante experimentos «comprensibles solo a la élite cultural», es decir, el renegado polaco da su apoyo a las excentricidades de los modernistas y considera que estas son parte esencial de la cultura de élite. La respuesta que Iliénkov formuló es por demás contundente:

> Adam Schaff supone que las "masas" no comprenden y no asumen algunos "experimentos" audaces exclusivamente en virtud de su poco desarrollo y de su ignorancia.
>
> ¿Y no sería acaso porque estas "masas" no ven en ciertos "experimentos" demasiado "innovadores" ningún sentido, que estos "experimentos" en ningún

> nivel y en ninguna medida satisfacen las crecientes y candentes "necesidades" y "demandas masivas"? ¿Sino que satisfacen solo las demandas y necesidades de la propia "élite"? ¿No será por eso que las "masas" se mantienen indiferentes y ajenas ante estos experimentos?
>
> Nosotros, de todas formas, pensamos a la antigua que las "masas" comprenden y asumen cualquier "experimento", el más intrépido, si el experimento está dirigido a la satisfacción de las más amplias y candentes demandas y necesidades de las masas.
>
> Y los "experimentos, comprensibles solo por la propia élite" y cuyo sentido es inaccesible a las masas e incluso a la "mayoría de sus contemporáneos", en general no nos parecen la Vía Magna de desarrollo de la cultura socialista. Ni en el campo del arte, ni en el campo de la economía, ni en el campo de la política.[33]

En Adam Schaff, los puntos de vista de los marxistas creadores occidentales, de los «jóvenes marxistas» soviéticos, de los liberales del deshielo, se desnudan en su verdadero sentido socioclasista. Todos los aquí nombrados, sean Valentín Nepomniaschi, Yuri Davídov, Grigori Pomerantz y el propio Adam Schaff no eran más que los exponentes de la resistencia porfiada de la intelectualidad ante el avance de la construcción comunista, de la intelectualidad que se negaba obstinadamente a aceptar la necesidad de superar la división entre trabajo manual e intelectual.

VI. Los años 70 y 80: caída en el abismo

Hasta ahora hemos descrito la evolución del ambiente intelectual en la Unión Soviética entre los años 50 y 60. Al pasar a los años 70 encontramos que las tendencias de la década pasada se desplegarían y madurarían en todas sus nocivas consecuencias.

La crítica del racionalismo tecnológico que los «jóvenes marxistas» en los años 60 defendían como supuesta recuperación de las ideas del joven Marx involucionó en

hostilidad contra el materialismo y la ciencia, recuperando las viejas ideas de los intelectuales kadetes con los que Lenin confrontó en su momento (Berdiaiev, S. Bulgákov y Struve). Para finales de los años 70, los «jóvenes marxistas» condenaban la revolución proletaria y la industrialización como un acto de ateísmo impío. Un ejemplo lo tenemos en las notas del diario personal de Valentín Nepomniaschi, quien al definir la «esencia» del pueblo ruso escribe:

> Su esencia es irracional, no puede plantearse a sí mismo ninguna tarea histórica unívoca, su consciencia no se inmiscuye en los fines terrenales, en la pragmática agotadora, es como si no estuviese adaptado para esta vida, ella le es ajena…□□[34]

Tal degeneración en la charca del clericalismo reaccionario no se dio solo en los ya citados Nepomniaschi y Davídov. Alexander Spirkin, filósofo muy conocido por sus textos de difusión del marxismo que se tradujeron al castellano y tuvieron (y tienen) una amplia acogida y son reeditados hasta la actualidad, a mediados de los años 70 involucionó al misticismo religioso. En una entrevista de 1997 afirmó respecto de su giro intelectual de esos años:

> Comprendí que el idealismo no es una palabrota, que el materialismo no es algo digno de orgullo, sino un indicador de primitivismo. Comprendí que el ateísmo es un vicio de nuestra sociedad […]. Me convencí de que por doquier que los teóricos del marxismo-leninismo pusieron sus pies apareció el caos, el robo, la pobreza y la corrupción de quienes estaban en el poder, comprendí que la doctrina del marxismo es falsa□.[35]

En los 80, Spirkin se convirtió en un activo propagandista y defensor de la parapsicología y de otras pseudociencias. No sería el único. El filósofo Anatoli Arseniév, de ser un joven y prometedor pupilo de Evald Iliénkov, se inclinó a mediados de los 60 por el existencialismo de Berdiaiev y el irracionalismo de Bergson, para finales de la década de 1970 su posición era hostil al racionalismo y predicaba abiertamente el misticismo religioso. Genrij Batischev, otro antiguo alumno de Evald Iliénkov, a inicios de los 70 giró al cristianismo ortodoxo ruso y se decantó por una mística dialéctica que rechazaba el materialismo. Evald Iliénkov

ajustó cuentas en varias ocasiones con sus antiguos discípulos y amigos, y tal polémica fue el trasfondo que inspiró su obra póstuma *La dialéctica leninista y la metafísica del positivismo*.

Mijaíl Lifschitz diseccionó en un artículo de 1979 (aunque solo publicado en 1985, dos años después de su muerte) la posición del mayor experto en filosofía clásica alemana de la URSS: Arseny Gulyga. Para Gulyga la era tecnológica requería de un nuevo tipo de arte, un arte compuesto de signos abstractos y de rompecabezas que superen la simple sensibilidad realista. Gulyga, apoyándose en la autoridad filosófica de Unamuno, dividió a los seres humanos en dos categorías: los seres simples, exteriores, pasivos, sometidos a la realidad sensible material, y los seres superiores, ocultos, internos, activos, capaces de captar lo abstracto. Para Gulyga, en el arte no importaría el contenido, sino la supremacía del intelecto sobre el mundo material, sensible. En la parte final de su reseña, Lifschitz sentenció sobre Arseni Gulyga y otros demócratas liberales de su tipo:

> En el mundo contemporáneo existen muchos demócratas así, y además son los más "izquierdistas", que miran por encima de la masa desde las alturas de su vanguardismo, considerando a las ideas y gustos atrasados de la masa la principal fuente del mal social. Esta dudosa democracia fundamentada en la repulsa de las necesidades de la mayoría es, más bien, una nueva aristocracia que exige libertad para sus embustes anárquicos en el área de la cultura□.[36]

La intelectualidad contrarrevolucionaria que surgió entre los años 60 y 80 en la URSS no solo manifestó un odio rabioso contra el marxismo y contra los logros de la construcción socialista, sino que era y es profundamente antipopular: la intelectualidad contrarrevolucionaria rechazó todo lazo con las masas populares, el intelectual no debía ponerse al servicio de los trabajadores, ni debía marchar junto a ellos, al contrario, debía ser el pueblo el que tenía que someterse y alabar al intelectual, no debía interrogarle, mucho menos debían estas masas incultas aspirar a asaltar las aristocráticas torres de marfil de la cultura.

Esta idea reaccionaria fue expresada con singular claridad por Gueorgui Schedrovitzki, filósofo cuyas ideas se consideran hoy el fundamento metodológico de

las reformas de mercado durante los gobiernos de Yeltsin y Putin. En una entrevista de febrero de 1991, Schedrovitzki se lamentó de que durante los 70 años de existencia de la URSS no existió lugar para una «conciencia reflexiva refinada» porque la intelectualidad cayó en manos de la «ordinaria vida comunal» debido a los mitos impuestos por quienes consideraban que «lo inferior no se diferencia de lo superior»:

> No quiero que se piense que soy un snob y no comprendo el rol de la cultura de masas y del lenguaje de masas o que lo miro con desdén. Pero este fue el problema sociopolítico fundamental del período previo a Octubre y de inicios del período posterior a Octubre. Las masas fueron a afirmar su rol en la historia. Y en este sentido simpatizo del todo con ellas, ya que, como toda la intelectualidad rusa, fui educado en el espíritu del democratismo extremo y sincero. Comprendo este afán de las masas, pero ahora cuando ya he vivido desde hace mucho con mi propio intelecto, yo (a semejanza de toda la demás intelectualidad rusa) deseo regresar hacia atrás lejos de este mundo vil, que confunde todos los conceptos y todos los valores. Volver a una historia pasada asimilada de modo racional. Y hay que tener en cuenta que esto ya lo desean también los que antes insistían en la primacía de lo inferior.[37]

Por ello, Schedrovitzki saludó y festejó que la Perestroika permitió «superar todos los conceptos e ideología demostrativamente ficticios que trajeron e implantaron en 1917 los bolcheviques», y gracias a esto la intelectualidad había regresado a una «existencia normal» casi igual a la que tenía «antes de 1917» al dejar atrás el mito marxista de que la intelectual ocupa un rol secundario y lo principal son la ideología, conciencia y cultura de la masa. Es decir, para Schedrovitzki la Perestroika y el fin del bolchevismo constituían la salvación de la cultura que solo existe en la conciencia y autoconciencia de las gentes cultas y no en la vulgar «actividad pensante comunal».[38]

No queda mucho por decir, Schedrovitzki expone con total franqueza y cinismo la posición de la intelectualidad contrarrevolucionaria y sus ideas fundamentales que se sintetizan en el anhelo de retornar a la «vida normal» burguesa para así reafirmar el carácter supuestamente excepcional de ese individuo que resulta ser un intelectual, quien para reafirmarse como individuo excepcional portador de la

cultura debe repudiar a la masa y su «vida comunal» inferior.

VII. Palabras finales

La vida intelectual en la Unión Soviética no puede comprenderse fuera de la lucha entre revolución y contrarrevolución. Los más claros pensadores marxistas-leninistas, de los cuales ya hemos nombrado a Evald Iliénkov y Mijaíl Lifschitz (aunque existen muchos más), advirtieron tempranamente del peligro y la verdadera naturaleza de las innovaciones de los «jóvenes marxistas», de lo que realmente se ocultaba tras la aparatosa ortodoxia y el revisionismo descarado.

La contrarrevolución en la URSS y la destrucción del campo socialista es el hecho que marca nuestra época. Y esto no hace sino realzar la importancia de las ideas, las polémicas y las tesis esbozadas por aquellos que lucharon por un futuro comunista. La historia de este debate, en el campo de la estética, nos demuestra que la defensa del realismo es también una lucha por la democracia que apela al movimiento de masas, es decir, por el ascenso democrático de los trabajadores que solo encuentra su cristalización en la revolución socialista, nos demuestra que las ideas de la vieja dictadura de clase muchas veces se camuflan como innovación revoltosa y que el grito del intelectual burgués contra la insolencia y la racionalidad tecnológica a veces solo esconde al viejo beato clerical que sueña con la restauración de los zares y la propiedad terrateniente.

En razón de esto, es necesario recalcar que el estudio y defensa de los principios del leninismo también en el campo de la estética son una parte importantísima de la lucha ideológica, indispensable para que el proletariado internacional recupere la iniciativa histórica.

Notas:

1. Víktor Schapinov. Po tu storonu zheleznogo zanavesa. SSSR i Kitai, en Imperializm of Lenina do Putina. Algoritm. Moscú. 2007: 114–174.

2. V.D. Pijorovich. Vzgliadi E.V. Ilienkova na ekonomicheskuyu prirodu sotzializma v kontekste ekonomicheskij diskussij 60-x gg. *Marksizm i sovremennosti* (2). 2004: 8–12. Véase aquí. También E.V. Iliénkov. Marks i Zapadnij Mir. Moscú. 1968. Véase aquí. (Téngase en cuenta que algunas de las webs rusas citadas pueden estar bloqueadas en algunos países).

3. R.I. Kosolapov. "Ottepeli" dala rasputitzu. XX siezd KPSS: vzglyad cherez sorok let, en *I.V. Stalin: Sochineniya, T. 16*. Pisatel. Moscú. 1997: 458–463.

4. Mij. Lifschitz. *Po povodu stati I. Vidmara "Iz dnevika"*. Novy Mir (9). 1957: 202–225.

5. Mij. Lifschitz. Pismo Mij. Lifschitza – G.M. Fridlenderu, en *Pochemu Ya ne modernist?*, V.G. Arslanov (ed.). Iskusstvo – XXI vek. Moscú. 2009: 308–328.

6. Georg Lukács *et al*. *Perepiska 1931-1970*, Nadezhda Gutova (ed.). Grundrisse. Moscú. 2011.

7. Mij. Lifschitz *et al*. Sobre la situación del marxismo y la lucha de ideas, en *El arte y la ideología*. EDITHOR. Quito. 2018: 213–218.

8. Valentín Nepomniashchi. *Sobranie trudov v piati tomaj, T. I*. Moskovkij Gosudarstvenny Institut Kultury. Moscú. 2019.

9. Mij. Lifschitz. En defensa de la tribu de los insolentes, en *El arte y la ideología*. EDITHOR. Quito. 2018: 186–212.

10. A.B. Jarlamenko *et al*. Revolutziya i kontrrevoliutziya v Rossii. *Rabochij universitet im. I.B. Jliebnikova*. Véase aquí.

11. *Id*.
12. *Mij. Lifschitz. Po povodu stati I. Vidmara "Iz dnevika". Novy Mir (9). 1957: 202–225.*
13. *Id*.
14. Roger Garaudy. *D'un réalisme sans rivages*. PLON. París. 1963.
15. Ernst Fischer. *Arte y coexistencia*. 1ra. Ediciones Península. Barcelona. 1968.
16. Mij. Lifschitz. V mire estetiki, en *Liberalizm y demokratiya. Filosofskie pamflety*. Iskusstvo XXI vek. Moscú. 2007: 141–196.
17. *Id*.
18. Mij. Lifschitz. *Lo ideal siempre tiene algo de real*. EDITHOR. Quito. 2017.
19. Valentín Nepomniashi. Absurd originalnosti" ili "absurd vseobshchnosti"? *Voprosy Literatury*. (08) 1964: 161–166. Véase aquí.
20. Mij. Lifschitz. ¿Por qué no soy un modernista?, en *El arte y la ideología*, 1ra. EDITHOR. Quito. 2018: 139–156.
21. *Id*.
22. Yuri Davídov. Iskusstvo i tejnologicheskij ratzionalizm. *Voprosy Literatury* (08). 1967: 104–130. Véase aquí.
23. Grigory Pomerantz. Kto sovratil Kalibana? *Literaturnaya Gazieta*, 15 de febrero. Moscú. 1967: 7.
24. Se llamaban kadetes a los miembros del Partido Democrátio Constitucional, partido liberal participante en la Duma zarista desde 1906 hasta su disolución en 1917.
25. Grigory Pomerantz. *Byjod iz transa*. Jurist. Moscú. 1995.
26. Mij. Lifschitz. ¡Cuidado con la humanidad!, en *El arte y la ideología*. EDITHOR. Quito. 2018: 159–185.

27. Mij. Lifschitz. En defensa de la tribu de los insolentes, en *El arte y la ideología*. EDITHOR. Quito. 2018: 186–212.

28. *E.V. Iliénkov. O "sushchnosti cheloveka" i "gumanizme" v ponimanii Adama Schaffa, en Filosofiya i kultura. Politizdat. 1991.*

29. *Id.*

30. *Id.*

31. *Id.*

32. *Id.*

33. *Id.*

34. Valentín Nepomniashchi. *Sobranie trudov v piati tomaj, T. I.* Moskovkij Gosudarstvenny Institut Kultury. Moscú. 2019.

35. Anny Toom. Rovesnik sovietskoj vlasti (Vospominaniya A. G. Spirkin). *Vestnik*, julio. Cockeysville. 1997. Véase aquí.

36. Mij. Lifschitz. *V mire estetiki.* Izobrazitelnoie Iskusstvo. Moscú. 1985.

37. Gueorgui Schedrovitzki. Narod mozhet byt velikim, lisch esli on imeiet i uvazhaet svoju intelligentziju. *Radikal*, febrero. Moscú. 1991.

38. *Id.*